Irénikon

Les Églises orientales catholiques et l'œcuménisme, par Michel Van Parys • Orthodoxes orientaux en dialogue, par André de Halleux • La dénomination de patriarche, par Vittorio Peri • L'unité véritable, par Matta el-Maskîn • Relations entre les communions • Chronique des Églises • Bibliographie.

Sommaire

IRÉNIKON

Tome LXIV — IIIe trimestre 1991

† EN EIPHNHI

Au moment de boucler cette livraison de la revue nous parvient la nouvelle du décès du Patriarche œcuménique, S. S. Dimitrios Ier de Constantinople († 3 octobre 1991). Sans présenter encore un bilan du haut ministère accompli par le prélat qui occupait depuis 1972 le premier siège de l'Église orthodoxe, nous tenons à rendre hommage dès maintenant à celui qui après des siècles de graves mésententes a mis en route un dialogue théologique fraternel et constructif entre Catholiques et Orthodoxes et lui a fixé comme but le rétablissement de la pleine communion canonique et sacramentelle entre nos deux Églises dans l'unité d'une même foi.

Héritier du Patriarche Athénagoras Ier, Dimitrios Ier a poursuivi avec Rome le dialogue de l'amour, ou de la charité, dont un signe répété chaque année depuis quinze ans est l'envoi d'une délégation de très haut niveau, soit orthodoxe, soit catholique, pour prendre part aux célébrations de la fête patronale de l'Église de Rome, celle des SS. Pierre et Paul, le 29 juin, et de la fête patronale de Constantinople, celle de S. André, le 30 novembre. Nous avons encore fait état plus haut (pp. 236 ss.) de la dernière de ces visites à l'occasion de la SS. Pierre et Paul et nous en avons souligné la signification œcuménique déterminante en un moment où les relations entre les Églises orthodoxe et catholique sont devenues difficiles en raison des problèmes soulevés depuis la résurgence des Églises grecques catholiques dans les Pays de l'Est européen. Un tel échange régulier et fidèle de délégations entre les deux Rome va bien au-delà d'un geste de diplomatie ou même d'amitié courtoise. Il rend visible deux fois par an, au jour solennel de la fête de l'Église locale concernée, la conviction que par-delà les graves tensions ou problèmes de l'heure et les solutions envisagées pour les résoudre, l'aspiration profonde des chefs des Églises est cette espérance toujours ravivée de parvenir au Calice commun dans la pleine communion retrouvée de la foi et des sacrements.

Dimitrios Ier a patiemment mis en route la Commission de dialogue théologique entre nos deux Églises. Il en avait annoncé l'acceptation de la part des Églises orthodoxes à l'occasion du Xe anniversaire de la levée des anathèmes de 1054, qui avait eu lieu lors de la clôture de Vatican II. C'est au cours de la célébration de cet anniversaire que le Pape Paul VI s'était agenouillé pour baiser les pieds du messager qui lui en portait la nouvelle de la part du patriarche, le métropolite Méliton de Chalcédoine. En 1980, Dimitrios Ier donnait l'hospitalité à la première réunion de cette Commission à Patmos et à Rhodes, créant une atmosphère de dialogue où la prière et la vision eschatologique de l'unité occupaient la première place.

Durant ces dix-neuf années le patriarche Dimitrios n'a pas négligé non plus les relations avec les autres Communions chrétiennes. Il a intensifié les échanges théologiques entre l'Église orthodoxe et les Églises vieilles-catholiques et anglicanes. Il a aussi mis sur pied des commissions de dialogues avec la Fédération luthérienne mondiale et avec l'Alliance réformée mondiale, et a fait entendre la voix de son Église au Conseil œcuménique de Genève.

Il reste que c'est à resserrer les liens avec l'Église catholique qu'il a consacré le plus d'énergie persévérante. À cet égard il a témoigné d'une immense espérance, ne négligeant aucune occasion pour favoriser la croissance de la communion avec Rome, sans jamais compromettre, pour autant l'unité de l'Église orthodoxe.

À vues humaines ses attentes ont pu éprouver de graves déceptions en raison des obstacles, peut-être, plus grands qu'il ne les avait prévus, en raison aussi des événements qui en changeant la face de l'Europe ont, dans le même temps, fait renaître des craintes assoupies et remis à vif des plaies mal cicatrisées. Malgré cela il a, jusqu'à la fin, témoigné de la loyauté de son désir de renouer une communion canonique et sacramentelle rompue depuis des siècles, exprimant avec la franchise nécessaire le point de vue de son Église quand il différait de celui de ses partenaires catholiques, pour que le dialogue qui doit mener à l'unité soit appuyé sur les bases fermes de la confiance réciproque et de l'amour véritable.

Les Églises orientales catholiques et l'œcuménisme *

Les retrouvailles entre les deux Églises-Sœurs, orthodoxe et catholique, ont marqué les trente dernières années de l'histoire œcuménique. Le dialogue de charité, soutenu ultérieurement par le dialogue théologique, a ravivé, et suscite toujours, l'espérance de la communion plénière entre les deux Églises, afin qu'elles puissent correspondre à la volonté salvifique de leur Seigneur et témoigner de l'amour de Dieu le Père pour tous les hommes. Le rapprochement a connu des obstacles, des revers même. Il n'avait pas été fondamentalement mis en question jusqu'ici. Or, voici que les changements politiques en Europe centrale et orientale mettent en danger le principe même du dialogue en révélant brutalement le «non-dit» rongeant la relation.

Recourons à une image pour éclairer ce saisissement. Il y a une vingaine d'années nous avons abattu un petit bois de sapins dans notre propriété. Il avait été planté en 1940 et nous l'avons replanté avec une autre espèce de sapins. Après un an ou deux, à notre très grande surprise, nous avons vu pousser une forêt de bouleaux. Spectacle étonnant, presque hallucinant. Nous avons cherché à cela une explication. Les anciens nous ont dit: «Mais avant que nous plantions des sapins, en 1940, il y avait là des bouleaux». Et puis, avec le temps nous avons vu pousser aussi les nouveaux sapins plantés, et les choses se sont arrangées.

D'une certaine manière ce fait divers est une bonne image de ce qui se passe dans les relations entre les Églises orthodoxes et les différentes Églises de la communion catholique. Nous étions bien engagés dans le dialogue. Les pasteurs d'Églises et les théologiens avaient presque tout prévu; nous avions planté

* Introduction au Colloque de Chevetogne (2-6 septembre 1991), consacré à ce sujet Cf. *infra*, p. 395 ss.

délibérément telle espèce d'arbrisseaux et nous avons vu pousser tout autre chose. Nous savons tous combien ce fait imprévu – celui des Églises orientales catholiques —, mais parfaitement prévisible en même temps, bouleverse le dialogue et le met en péril. Il y a quelques semaines, le journal «Le Monde», a publié un article en première page «Œcuménisme en panne: la renaissance de l'uniatisme et les projets européens de Jean-Paul II paralysent le dialogue entre Catholiques et Orthodoxes»[1]. Effet journalistique? Certes, mais journalisme sérieux; et la réalité est encore plus sérieuse que le titre.

Pour introduire ces quelques considérations, citons le témoignage d'un théologien orthodoxe français, Olivier Clément, parlant devant un auditoire orthodoxe, exposant le drame vécu actuellement par les Orthodoxes et par les Grecs-catholiques. «Il est certain qu'au long des huit derniers siècles le monde orthodoxe a beaucoup souffert d'une incontestable volonté de puissance et d'annexion de la part de Rome et que ce n'est pas fini partout! Quitte d'ailleurs à prendre sa revanche d'une manière tout aussi médiocre chaque fois qu'il l'a pu, notamment dans l'Empire russe du XIX[e] siècle. On sait le drame des Églises uniates, constituées dans la négation de l'ecclésialité orthodoxe, brutalement liquidées au lendemain de la seconde guerre mondiale avec la complicité de l'Orthodoxie, renaissant aujourd'hui trop souvent dans l'esprit d'une revanche politique et ethnique avec une violence que l'on peut

1. H. Tincq, dans *Le Monde* du 8 août 1991. Signalons quelques articles récents consacrés à notre thème: E. Chr. Suttner, *Dialog und Uniatismus*, in: *Una Sancta* 45 (1990), pp. 87-94. A. Ranne, *Problema unii i pravoslavnokatoličeskij dialog*, in: *Vestnik leningradskoj duchovnoj Akademii* 1 (1990), pp. 125-135. A. de Halleux, *Uniatisme et communion. Le texte catholique-orthodoxe de Freising*, in: *RTL* 22 (1991), pp. 3-29. E. Chr. Suttner, *Der Dialog mit der orthodoxen Kirchen nach Wiedergewährung von Religionsfreiheit an die unierten Katholiken Galiziens und Siebenbürgens*, in: *Der Christliche Osten* 46 (1991), pp. 5-13. R. Beaupère, *Catholicisme et Orthodoxie. Nouvelles tensions et ecclésiologie*, in: *Lumière et Vie* 40 (1991), N° 201, pp. 5-19. W. Hryniewicz, *Der «Uniatismus» und die Zukunft des katholisch-orthodoxen Dialogs*, in: *Ostkirchliche Studien* 40 (1991), pp. 210-221. M. Basarab, *Der Uniatismus und der katholisch/orthodoxe Dialog in Rumänien*, in: *Una Sancta* 46 (1991), pp. 255-262.

comprendre, mais qu'il n'est pas facile d'excuser. On ne sortira de cette tragédie que par une rapprochement en profondeur des deux ecclésiologies et d'abord par un pardon réciproque selon la si difficile évidence que les commandements évangéliques ne valent pas seulement pour les individus mais aussi pour les collectivités»[2].

Il me semble que ces quelques phrases expriment une sensibilité orthodoxe ouverte[3]. Il convient également d'écouter l'autre voix, celle des Églises catholiques unies, avec sa sensibilité, sa lecture de l'histoire et du présent.

Une approche historique. — C'est bien la raison pour laquelle ce colloque est un dyptique. Nous allons essayer cette année, en un premier temps, de peindre le premier volet, nous essaierons l'année prochaine, si Dieu le veut, de peindre l'autre volet. Car, sans doute aucun, il n'est pas prudent de se lancer d'emblée à corps perdu dans les questions théologiques. Nous nous rendons tous compte qu'il y a, de part et d'autre, une insuffisance considérable au niveau d'un recensement historique et factuel des données.

Non seulement en Europe Centrale et en Europe Orientale, mais aussi au Proche-Orient, et partout où la question des rapports entre les Églises orthodoxes et les Églises orientales catholiques se pose, nous voyons sous nos yeux combien l'histoire habite les personnes, les sociétés et les nations. Faire cet effort exigeant de l'écoute mutuelle à ce niveau-là, représente indubitablement une ascèse. Cette ascèse purifie la mémoire; elle rend conscient et nous aide à cerner, dans la mesure de nos possibilités limitées, un phénomène qui déborde de loin, et de très loin, l'Europe Centrale et l'Europe de l'Est.

Nous en tenir là, aurait été céder à une tentation. En regardant le programme de ce colloque vous aurez constaté que nous avons voulu éviter la tentation de centrer notre effort uniquement sur ce qui se passe dans ce qui formait jusqu'à tout récemment l'autre Europe. En nous plongeant ainsi dans

2. *SOP* 153, décembre 1990, p. 23.

3. Un point de vue orthodoxe différent se fait jour dans le livre récent de G. IVANOV-TRINADZATY, *L'Église russe face à l'Occident*, Paris 1991.

l'histoire nous voulons regarder ensemble un passé pour essayer de l'assumer, d'en prendre la responsabilité. Un des grands mystères de la foi chrétienne à la suite du Christ est cette audace, qui vient de l'Esprit Saint, pour prendre, à travers la mémoire, la responsabilité d'un passé. Nous le faisons afin de reconnaître nos fautes et de rendre grâce à Dieu pour sa fidélité à son Église et aux hommes qu'Il a fait entrer dans l'Alliance. Nous sentons cela, bien sûr, grâce à la prière que l'Église et la Tradition nous met sur les lèvres et dans le cœur. L'histoire ne donne pas de modèle pour le présent. Elle aide simplement à mieux comprendre. Elle nous donne une certaine intelligence de ce qui a été, de ce que nous sommes devenus et du pourquoi de nos réactions en tant que personnes, Églises ou peuples. Un effort, objectif, de connaissance historique nous libère de certaines angoisses, de certains préjugés, de certains clichés. Tâche toujours à recommencer ... Il semble évident qu'il n'est plus permis d'aborder maintenant l'histoire des relations entre les Églises orthodoxes et les Églises catholiques au niveau des Églises orientales catholiques, comme on pouvait le faire il y a vingt ans ou cent ans. La vie nous fait entrer dans un nouveau questionnement. Ne serait-ce pas une chance pour les uns et les autres?

Ce questionnement nouveau est d'abord imposé du côté catholique par le Concile de Vatican II avec son ouverture œcuménique, un certain déplacement du centre de gravité de l'Église universelle vers les Églises locales, et un désir de donner toute sa place aux traditions des Églises orientales catholiques en attendant le jour de la réconciliation autour du Calice avec les Églises sœurs orthodoxes. Du côté orthodoxe, l'histoire récente est pour une grande partie des Églises, faite de l'expérience de l'idéologie communiste, de la persécution. Elle est habitée aussi par l'appel à un nouveau type d'universalité, à travers les travaux préparatoires du futur Concile pan-orthodoxe mais, certainement aussi, à travers les questions épineuses posées par une diaspora désormais mondiale.

Sensibilités ecclésiales. — Les Églises orthodoxes sont touchées au vif de leur sensibilité, de leur conscience ecclésiale, par l'existence des Églises orientales catholiques. La résurgence

des Églises unies est ressentie comme un démenti de la sincérité œcuménique de l'Église catholique. Aux yeux des Églises orthodoxes l'existence même de ces Églises a rendu plus difficile l'unité désirée. L'exigence communément formulée veut que le dialogue œcuménique ait pour but de liquider l'uniatisme, même si les uniates, au nom de la liberté de conscience religieuse, ont droit à l'existence.

Du côté des Églises orientales catholiques, cependant, existent une approche différente, une autre sensibilité, elles aussi très souvent — au moins pour l'Europe Centrale et l'Europe de l'Est — enracinées dans une souffrance: les Églises orientales catholiques sont des pionniers de l'unité à venir; leur communion avec l'Église de Rome fait partie de leur être devant le Seigneur, de leur ecclésialité. Elles ont l'impression d'avoir été, et d'être encore aujourd'hui, les victimes du mouvement œcuménique, au point même que nous entendons des voix très autorisées accuser ceux qui sont engagés dans le mouvement œcuménique d'être de faux œcuménistes. Il s'agira pour nous d'entendre les uns et les autres, en étant conscients que cette question concerne toutes les Églises, aussi celles issues de la Réforme. Ces Églises aussi, comme nos missionnaires catholiques, sont allées dans les terres traditionnellement orthodoxes et ont recruté, prosélytisé à l'intérieur des anciennes Églises orthodoxes. Et cette constatation n'échappe nullement à l'actualité! Elles sont dès lors, aussi concernées que l'Église catholique par ce problème, même si c'est d'une autre manière.

Il est superflu de rappeler ici le contexte tout récent du dialogue entre l'Église orthodoxe et l'Église catholique. Chacun de nous a en mémoire la réunion de la Commission de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe à Freising en 1990. Elle a publié une déclaration au nom de la Commission — non pas au nom des Églises — qui stipule explicitement que le modèle d'union qui a prévalu historiquement n'est plus le modèle d'union qui devra prévaloir dans les relations futures entre nos deux Églises. Le bulletin du Patriarcat orthodoxe de Moscou vient de publier, par ailleurs, le texte intégral, considérations et recommandations, de la com-

mission de coordination réunie à Ariccia près de Rome il y a quelques semaines. Les recommandations, en particulier, méritent réflexion et mise en pratique.

Un colloque est forcément limité dans son approche historique. Nous essaierons d'étudier ensemble les relations entre Églises d'Orient et Églises d'Occident en incluant dans les Églises d'Orient non seulement les Églises de tradition byzantine mais encore les Églises orientales anciennes, comme on les appelle habituellement. Il nous a semblé, en effet, que le phénomène historique et, probablement aussi, théologique, qui crée l'existence d'Églises orientales catholiques, est un phénomène beaucoup plus large que la simple existence de telle ou telle Église particulière. Nous aurions pu étendre le champ d'investigation historique. On aurait pu parler, par exemple, des relations entre l'Église byzantine et l'Église arménienne, l'Église byzantine et l'Église géorgienne. Nous aurions pu traiter le cas particulier, exceptionnel, de l'Église maronite; nous aurions pu également envisager le cas de l'Église chaldéenne et de l'Église nestorienne, comme nous aurions pu évoquer la naissance de l'Église catholique en Éthiopie. L'étude des croisades et de leur impact, avant les suites du concile de Trente, sur les relations entre les Églises, auraient dû nous retenir.

Lorsqu'on tente en commun une approche historique et ecclésiologique dans une situation douloureuse, où chacun est habité par le problème, avec sa sensibilité, ses blessures, ses espérances, il importe — tout en s'efforçant de rechercher ensemble la vérité historique ou de l'approcher le plus près possible — de respecter les convictions et les sensibilités des uns et des autres. En ce domaine la charité et la franchise vont de pair. Ce qui requiert aussi que nous puissions honorer les souffrances des uns et des autres. N'est-ce pas précisément la tragédie actuelle? Dans la relation entre deux Églises sœurs, Églises appartenant à un unique Seigneur, les confesseurs de la foi s'opposent.

* * *

Les enjeux. — Pour conclure disons un mot des enjeux de ce colloque et du thème qu'il aborde:

1. «Les Églises orientales catholiques et l'œcuménisme». Les tensions et difficultés présentes et futures mettent à l'épreuve notre recherche de l'unité. Plus précisément elles constituent une mise à l'épreuve de la *sincérité* de la recherche de l'unité. Aux Églises et aux chrétiens est posée la question de savoir si nous voulons vraiment obéir à la volonté du Christ et à son exemple pour chercher une unité qui permette qu'avec le Christ nous glorifiions ensemble le Père. La question que nous abordons fait passer la sincérité dans l'amour par le creuset.

2. Le deuxième enjeu à discerner est que la sincérité de notre amour mutuel, et le désir de conversion pratique concrète — de faire des pas, d'accorder un pardon, de recevoir un pardon, de partager — s'impose à nous si nous voulons être fidèles à notre vocation missionnaire. Là où chrétiens orthodoxes et catholiques s'opposent, ils s'opposent sous le regard de l'Islam ou sous le regard des sociétés et des hommes qui n'ont pas la foi ou qui n'ont plus la foi. L'absence de pardon et la haine entre frères enlèvent la crédibilité du pardon de Dieu dont ce monde a tant besoin. Nos divisions font obstacle à l'Esprit Saint et à l'annonce de l'Évangile. Nous tous chrétiens et Églises, nous devons devenir conscients des déchirements mortifères qui s'opèrent dans les consciences et dont nous sommes les spectateurs hébétés. Nous ne sommes pas seulement responsables de nos frères et sœurs, mais aussi de la crédibilité de l'Amour de Dieu pour les hommes et pour ce monde.

3. Le troisième enjeu, bien sûr, est l'obligation qui nous incombe de mesurer les tragédies humaines pour des personnes, des familles, des communautés, dans les villages ou dans les villes, pour les nations, suite à nos divisions. Nous devons prendre la mesure de ces tragédies qui naissent et se déroulent sous nos yeux. La question n'est nullement abstraite; des hommes et des femmes souffrent, dans leur chair et dans leur âme, de nos divisions. Nous devons savoir que l'impact sociétaire de ces divisions est et sera considérable, et que sans une volonté claire et, si j'ose dire, systématique, des pasteurs des Églises

pour éduquer les nouvelles générations au sens de l'appartenance commune au Christ Jésus, par le baptême, et au respect et au pardon, ce ne sont pas simplement les Églises qui pâtiront de cette opposition, mais aussi les nations, les peuples, l'Europe et le Proche Orient.

4. Quatrième enjeu. Dans l'Église catholique, la reconnaissance que le modèle ecclésiologique, de ce qui est appellé «l'ounia» est dépassé, ne rend que plus urgent la responsabilité historique de l'Église latine vis-à-vis des Églises catholiques orientales. C'est l'Église latine qui est responsable de la situation créée, à moins que les historiens n'infirment ce sentiment premier. L'Église latine dès lors doit se poser la question de ses devoirs à l'égard des Églises orientales catholiques. Quels gestes concrets de repentance et de réparation doit-elle poser de son côté, afin que ces Églises puissent trouver leur vocation dans le concert des Églises de Dieu?

5. Le cinquième enjeu discerné engage lui aussi l'Église latine de Rome. La manière dont l'Église latine respectera ou ne respectera pas les Églises orientales catholiques constituera un test pour l'avenir des jeunes Églises en son propre sein. N'est-il pas significatif qu'on parle aujourd'hui dans notre Église de rites africains, de rites chinois, de rites indiens? Je pense que le professeur Peri nous fera mieux comprendre ce qu'impliquent la notion de rite et les questions ecclésiologiques qu'elle pose. Mais encore, comment l'Église catholique va-t-elle mettre en œuvre sous la guidance de l'Esprit l'inculturation liturgique dont elle ne peut pas encore apprécier pleinement les conséquences ni pour son unité ni pour sa théologie? Et pour établir un autre rapprochement, qui lui aussi a une certaine pertinence, comment l'Église catholique va-t-elle faire face au problème de la double hiérarchie catholique qui existe en Chine et réconcilier les factions qui s'opposent? N'est-ce pas vraiment une question œcuménique qui se pose en son propre sein et qui soulève, là aussi, une question de réconciliation, de pardon, de voies pratiques à trouver afin de guérir des blessures qui ne viennent pas seulement d'une volonté de schisme, mais d'une histoire que l'Église a en partie subie?

* * *

Conclusion. — Écoutons, pour clore cette introduction, les paroles d'un témoin engagé, le P. Boris Bobrinskoy. Dans un bref texte, publié l'année dernière par la revue «Istina», et intitulé «Le moment de vérité», il écrit: «Le moment de vérité approche pour le dialogue de charité entre nos Églises. Tout récemment encore, le dialogue orthodoxe catholique s'est heurté à l'obstacle majeur de l'uniatisme. Il est temps de le considérer en face dans la lucidité réciproque et la repentance quant au passé, dans la charité quant au présent, dans l'inventivité spirituelle quant à un avenir grevé de lourdes hypothèques historiques»[4].

Michel VAN PARYS

SUMMARY. — *This paper introduced the theme of a consultation which took place at Chevetogne in september (2nd-6th, 1991) on «The Eastern Catholic Churches and Ecumenism». The Author explains why the reflection began with an historical approach of the facts, extended beyond the special cases of Eastern Europe, limited, however, to some typical examples, and also why it is so important to keep in mind the differences in sensitivity of the various partners. Then he distinguishes five main issues in the theme of the consultation.*

4. *Istina*, t. 35 (1990), p. 16.

Orthodoxes orientaux en dialogue

Les Églises orientales se composent de trois grandes familles: Églises orthodoxes, Églises orthodoxes orientales et, dérivées pour la plupart des unes ou des autres, Églises catholiques orientales (sans parler des Églises ou communautés anglicanes et protestantes de l'Orient). Pour presque toutes ces Églises, l'orientalité a d'ailleurs pris une signification moins géographique que spirituelle (ou aussi: culturelle) depuis qu'elles ont une diaspora, parfois fort importante, dans toutes les régions de l'Occident (surtout l'Europe, les Amériques et l'Australie). Les deux premières familles ne se trouvent plus en communion canonique avec l'Église catholique romaine: l'orthodoxe orientale depuis le Ve-VIe siècle, l'orthodoxe depuis le IIe millénaire, tandis que la troisième famille a retrouvé la communion catholique romaine, surtout depuis les XVIe-XVIIIe siècles.

Les Églises non chalcédoniennes

Les pages qui suivent ont pour objet le dialogue théologique qui s'est engagé, depuis deux ou trois décennies, entre Orthodoxes orientaux et Orthodoxes ou Catholiques. Les Églises qui se désignent depuis peu comme orthodoxes orientales (*Oriental Orthodox Churches*) ont aussi été appelées Églises orientales anciennes (*Ancient Oriental Churches*) ou Églises orientales mineures (*Lesser Oriental Churches*).

Logiquement, il faudrait compter parmi elles l'Ancienne Église de l'Est (*Ancient Church of the East*; elle s'appelle plus volontiers Église assyrienne de l'Est, *Assyrian Church of the East*), qui s'étendit de l'Iraq actuel jusqu'à l'Inde et à l'Extrême-Orient. Ayant refusé de souscrire à la condamnation, qu'elle estimait injuste, de l'archevêque Nestorius de Constantinople par son collègue Cyrille d'Alexandrie au concile

d'Éphèse (431), reçu par toutes les autres Églises comme IIIe œcuménique, cette Église resta fidèle à la christologie «antiochienne» de son grand «Interprète», Théodore de Mopsueste. C'est pourquoi elle a été et demeure fréquemment qualifiée de «nestorienne». Elle refuse toutefois cet adjectif péjoratif, devenu synonyme de la division en deux personnes de l'unique Fils de Dieu fait homme. Bien que membre du Conseil œcuménique des Églises, l'Église assyrienne n'a encore entamé de dialogue avec aucune des deux familles d'Églises orthodoxes; mais un accord christologique avec l'Église catholique semble se préparer. Son isolement spirituel l'exclut de la communion des Églises orthodoxes orientales, et l'on ne voit pas encore quand ni comment un rapprochement s'opérera entre elles.

La famille orthodoxe orientale se situe, en effet, à l'horizon christologique diamétralement opposé. Il s'agit des Églises qui refusent de dire que le Dieu Verbe incarné subsiste «en deux natures», ainsi que l'a défini le concile de Chalcédoine (451), reçu comme IVe œcuménique par les Églises orthodoxes et catholique. Puisque leur propre formule, qu'elles tiennent de Cyrille d'Alexandrie, est celle de l'«une nature incarnée», on les a longtemps qualifiées, et on les qualifie encore parfois, d'Églises «monophysites». Mais cette appellation, d'origine polémique, a pris le sens infamant du «changement» ou de la «confusion» de la divinité du Christ avec son humanité; aussi les Orthodoxes orientaux la récusent-ils à juste titre. On a donc appliqué à leurs Églises des adjectifs d'une neutralité progressive, mais qui conservent l'inconvénient de les identifier par un refus: «antichalcédoniennes», «préchalcédoniennes» ou, le plus usuel aujourd'hui, «non chalcédoniennes». Mieux vaut peut-être les appeler, d'une manière simplement positive, par le nom qu'elles-mêmes se donnent.

Après avoir longtemps vécu dans un isolement mutuel imposé par diverses circonstances, les Églises orthodoxes orientales se sont aujourd'hui rapprochées, à la faveur du mouvement œcuménique. Il s'agit des cinq Églises suivantes (on tient compte ici de l'ordre de préséance honorifique des anciens patriarcats): Église copte orthodoxe (*Coptic Orthodox Church*); Église syrienne (ou mieux: syriaque, ou syro-) orthodoxe (*Syrian*

Orthodox Patriarchate of Antioch and All the East); Église éthiopienne orthodoxe (*Ethiopian Orthodox Church*); Église apostolique arménienne (*Armenian Apostolic Church*); Église syrienne ou mieux: syriaque, ou syro-) orthodoxe malankare (*Malankara Syrian Orthodox Church*).

On ne peut songer à présenter ici, fût-ce sommairement, chacune de ces cinq Églises, avec son histoire, sa théologie, sa vie liturgique et spirituelle, son organisation canonique et son profil sociologique particuliers. Le lecteur de langue française dispose pour cela d'une information récente et fiable dans la collection *Fils d'Abraham* (aux éditions Brepols, de Turnhout), où il trouvera également une utile orientation bibliographique. Y ont déjà paru les volumes sur *Les Coptes* (par Christian Cannuyer, 1990), *Les Syriens* (par Claude Sélis, 1988) et *Les Éthiopiens* (par Kirsten Stoffregen-Pedersen, 1990); les volumes sur *Les Arméniens* (et sur *Les Assyriens*) sont en préparation.

Différence d'affinités

Une thèse encore courante il y a un demi-siècle parmi les historiens de l'ancien Orient chrétien expliquait le schisme «monophysite» comme une explosion du «tréfonds» des «nationalismes» de la partie orientale de l'Empire, méprisés et réprimés depuis des siècles par la culture gréco-romaine dominante. Quelle qu'ait pu être la profondeur du sentiment «national» dans les Églises orthodoxes orientales, on ne saurait toutefois le considérer comme la cause de la séparation. Dans le patriarcat d'Antioche, on doit même dire que celle-ci résulta de l'hellénisation de l'ancienne théologie «araméenne», en une inculturation qui entraîna malgré eux les Syriaques dans les controverses qui divisaient alors les écoles théologiques grecques. Fidèle disciple du grec Cyrille d'Alexandrie, Sévère d'Antioche ne parlait lui-même que le grec. Loin de décroître avec la divergence dogmatique, l'hellénisme culturel des Syro-occidentaux ne fit, au contraire, que s'approfondir davantage, jusque dans les premiers siècles de l'islam. Si les conquérants arabes avaient été accueillis en Syrie (ainsi qu'en Égypte d'ailleurs) comme des libérateurs de la persécution chalcédonienne

«melkite» (c'est-à-dire impériale), on n'y souhaita nullement la fin de l'Empire romain, mais on espéra plutôt que le châtiment providentiellement infligé par les «fils d'Ismaël» aux empereurs «hérétiques» hâterait l'avènement d'un empereur eschatologique, restaurateur de la foi «orthodoxe».

Jamais les non-Chalcédoniens n'ont entendu faire sécession religieuse vis-à-vis de l'ancienne institution patriarcale de l'Église, dont les patriarches coptes et syro-orthodoxes se veulent précisément les seuls successeurs légitimes pour Alexandrie et pour Antioche. Et surtout, les Églises orthodoxes orientales sont toujours restées attachées à leur héritage patristique grec. Ainsi reçoivent-elles, avec le symbole de Nicée et Constantinople, les dogmes et les canons des trois premiers conciles œcuméniques (ainsi que tout l'ancien corpus canonique antiochien, augmenté des canons de Chalcédoine!). De même considèrent-elles comme les leurs tous les Pères grecs antérieurs au schisme: non seulement, bien entendu, Athanase et Cyrille d'Alexandrie, mais encore, entre autres, les trois grands Cappadociens (Basile et les deux Grégoire) et Jean Chrysostome ou, en spiritualité, «Macaire», Évagre et «Denys».

Cette communion profonde des Églises non chalcédoniennes à ce que les Orthodoxes grecs appellent volontiers la «civilisation hellénochrétienne» aide à comprendre pourquoi, dans le dialogue aujourd'hui renoué, ces Églises retrouvent naturellement leurs affinités théologiques avec les Églises orthodoxes chalcédoniennes, tandis qu'elles se sentent étrangères aux traditions propres de l'Église catholique, ainsi qu'à la culture occidentale que celle-ci incarne à leurs yeux. Sans qu'on puisse parler d'une «sainte alliance» des deux familles orthodoxes face à l'Occident chrétien sécularisé, leur solidarité est indéniable dans tous les domaines du contentieux dogmatique catholique-orthodoxe postérieur au concile de Chalcédoine, dans lequel les Églises orthodoxes orientales ne furent jamais directement impliquées.

Ainsi s'explique le contraste remarquable que voici. Pour les deux familles orthodoxes, la divergence christologique constitue le seul obstacle au rétablissement de la communion dogmatique; aussi la restauration de la communion canonique ne

se heurte-t-elle plus qu'à des difficultés d'ordre pastoral, et non proprement ecclésiologique. En revanche, le règlement de la même divergence christologique entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes orientales semble devoir être suivi, du moins pour certaines d'entre elles, par l'examen de tous les dogmes catholiques définis après la séparation, y compris et surtout, naturellement, la question du ministère d'unité de l'évêque de Rome pour l'Église universelle. Mais l'examen des deux consensus christologiques récemment établis avec les Orthodoxes orientaux va également révéler une notable différence qualitative à l'intérieur même du chalcédonisme des Orthodoxes et des Catholiques.

I. Non-Chalcédoniens et Orthodoxes

Les conversations non officielles (1964-1971)

Le dialogue entre Orthodoxes et Orthodoxes orientaux s'est amorcé il y a une trentaine d'années en marge du Conseil œcuménique des Églises, où se côtoyaient des théologiens des deux familles, par des «conversations non officielles». Celles-ci se tinrent successivement à Aarhus (1964), Bristol (1967), Genève (1970) et Addis Abeba (1971). Leurs communiqués se trouvent commodément réunis par deux des principaux promoteurs de ce dialogue: le syro-orthodoxe malankare Paulos Gregorios et l'orthodoxe grec Nikos Nissiotis († 1986), *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology* (Genève, 1981; les références qui suivent sont faites à la page).

Dès la première des quatre rencontres, une «déclaration commune (*Agreed Statement*)» pouvait affirmer: «Nous reconnaissons les uns chez les autres l'unique foi orthodoxe de l'Église (...). Sur l'essence du dogme christologique, nous nous sommes trouvés en accord complet. À travers les diverses terminologies employées des deux côtés, nous avons vu la même vérité exprimée» (p. 3). Et la conclusion des conversations de Genève allait étendre la constatation de cet accord à l'ensemble de «la Tradition commune de l'Église une»: liturgie et spiritualité, doctrine et pratique canoniques, compréhension de la Sainte Trinité, de l'Incarnation, de la personne et de l'œuvre

du Saint-Esprit, de la nature de l'Église comme communion des saints, avec son ministère et ses sacrements, vie du monde à venir (p. 9).

La déclaration de Bristol souligne très heureusement «la relation intrinsèque entre la christologie et la sotériologie, ainsi que l'étroite relation de l'une et de l'autre à la doctrine de Dieu et à la doctrine de l'homme, à l'ecclésiologie et à la spiritualité, et à toute la vie liturgique de l'Église» (p. 5). La première de ces relations est remarquablement décrite: «L'amour infini de Dieu pour l'humanité, par lequel il nous a créés et sauvés, est notre point de départ pour saisir le mystère d'union de la divinité parfaite et de l'humanité parfaite en notre Seigneur Jésus-Christ. C'est pour notre salut que Dieu le Verbe est devenu l'un de nous (...). Par sa grâce infinie, Dieu nous a appelés à atteindre sa gloire increéée. Dieu est devenu homme par nature pour que l'homme puisse devenir dieu par grâce. L'humanité du Christ révèle et réalise ainsi la vraie vocation de l'homme. Dieu nous attire dans la plénitude de la communion avec lui-même dans le Corps du Christ, pour que nous puissions être transformés de gloire en gloire. C'est dans cette perspective sotériologique que nous avons abordé la question christologique» (p. 5).

L'«accord sur la substance de la christologie commune» (p. 8), qu'enregistrent les déclarations de Bristol et de Genève, s'exprime dans le double «consubstantiel» du Verbe incarné (avec le Père selon la divinité et avec nous selon l'humanité), dans le mots «Dieu parfait et homme parfait» ainsi que dans les quatre célèbres adverbes grecs qui disent l'union «sans confusion, sans changement, sans division, sans séparation» (pp. 5 et 9). Ces formules, qui se rencontrent dans la définition christologique de Chalcédoine, appartiennent, en réalité, à «la tradition commune» (p. 5). Le texte de Bristol souligne encore «la permanence dynamique de la divinité et de l'humanité, avec leurs propriétés et facultés naturelles, dans le Christ un», en qui elles «continuent d'opérer» (pp. 5-6). Il précise aussi ce que développera le texte de Genève: la volonté et l'opération (*energy*) humaines du Sauveur ne sont ni absorbées ni anéanties par ses volonté et opération divines; mais elles ne

sont pas davantage mutuellement opposées: elles sont bien plutôt unies dans une parfaite concorde, de sorte que «celui qui veut et agit est toujours l'une hypostase du Verbe incarné» (pp. 6 et 8).

Ce que les deux parties entendent ainsi affirmer ensemble, c'est «l'enseignement du bienheureux Cyrille sur l'union hypostatique des deux natures dans le Christ», selon laquelle «en lui les deux natures sont unies dans l'une hypostase du Verbe divin» (p. 8). Il est vrai que ces formules restent suffisamment ambiguës pour que les uns puissent dire: «deux natures (...) hypostatiquement unies», et les autres: «une nature divino-humaine unie» (p. 6). Mais l'important est de pouvoir reconnaître ensemble que les premiers ne divisent pas, à la manière nestorienne, et que les seconds ne confondent pas, à la manière eutychienne.

On peut estimer, en gros, que l'accord christologique atteint lors des conversations officieuses entre théologiens des deux familles orthodoxes reste soucieux de préserver la distinction dans l'unité du Christ et de maintenir ainsi l'ouverture chalcédonienne (dyophysite et dyothélite) de la christologie de Cyrille d'Alexandrie. Lors des conversations de Genève, on avait d'ailleurs souhaité que, dans un éventuel accord officiel, se joignent à cette christologie «des expressions de la Formule de concorde de 433 entre saint Cyrille et Jean d'Antioche (et) la terminologie des conciles postérieurs (à celui d'Éphèse de 431)» (p. 11). Et pourtant, en plaçant «au centre de (leurs) conversations» la formule cyrillienne «monophysite», puis en affirmant que le concile de Chalcédoine ne peut être compris que «comme une réaffirmation des décisions d'Éphèse (431) et (ne peut être) le mieux compris (qu')à la lumière du concile postérieur de Constantinople (553)» (p. 3), les théologiens d'Aarhus laissaient déjà présager l'orientation «néochalcédonienne» que prendraient, vingt-cinq ans plus tard, les deux accords théologiques officiels.

La question christologique se trouvant ainsi réglée, restaient à examiner les «problèmes canoniques, liturgiques et juridictionnels» faisant encore obstacle à la pleine communion (pp. 6-7). Les trois domaines de divergence suggérés en ces ter-

mes dès les conversations de Bristol furent spécifiés comme suit à Genève: «(a) la signification et la place de certains conciles dans la vie de l'Église; (b) l'anathème ou la canonisation de certains docteurs controversés dans l'Église; (c) les questions de juridiction relatives à la manifestation de l'unité de l'Église aux niveaux local, régional et mondial (p. 9). Faute de pouvoir envisager une réception formelle, par les Orthodoxes orientaux, des quatre conciles œcuméniques de l'Orthodoxie postérieurs à celui d'Éphèse, on indiquait une voie d'entente en suggérant de distinguer, «non seulement entre la définition doctrinale et la législation canonique d'un concile, mais aussi entre la véritable intention de la définition dogmatique conciliaire et la terminologie particulière dans laquelle elle est exprimée». La cessation des anathèmes mutuels était jugée indispensable, sans que soit pour autant estimée nécessaire leur levée formelle, non plus qu'une reconnaissance des saints auparavant condamnés (par exemple, celle de Dioscore d'Alexandrie et de Sévère d'Antioche par les Orthodoxes, ou celle de Flavien d'Antioche et de Léon le Grand par les Orthodoxes orientaux). Enfin, le principe canonique ancien: «Un seul évêque dans chaque ville» était considéré comme «la norme requise par la nature de l'Église, à sauvegarder au moins en principe et à exprimer dans la communion eucharistique et dans les structures conciliaires locales» (pp. 9-10).

Revenant sur la question de la levée des anathèmes, les conversations d'Addis Abeba allaient confirmer la proposition faite à Genève (chaque Église serait libre de choisir la meilleure procédure), tout en la justifiant (l'Église est autorisée à révoquer une condamnation portée par un concile œcuménique) et en programmant sa préparation psychologique et théologique (pp. 14-16).

La déclaration commune d'Anba Bichôï (1989)

À trois reprises au cours de leurs conversations officieuses (pp. 6-7, 11 et 16), les théologiens orthodoxes et orthodoxes orientaux avaient exprimé le vœu de voir créer une commission mixte, pour ouvrir un dialogue théologique officiel entre les deux familles d'Églises. Cette commission fut enfin consti-

tuée par les autorités respectives. Après une première réunion (Chambésy, 1985), consacrée à établir l'objet du dialogue, elle put, dès sa deuxième session (Anba Bichôï, 1989), proposer une «brève déclaration de foi» christologique commune (traduction française dans *Episkepsis*, n° 422, pp. 11-12; les références qui suivent sont à l'alinéa).

Au niveau de la confession, on y retrouve les deux «consubstantiel», les deux «parfait» et les quatre «sans», pratiquement repris de l'accord christologique de Genève (n° 5 et n° 10). Le nouveau texte y ajoute un «vrai*ment* homme) (n° 5). En revanche, il ne reprend pas, dans sa section «confessante», ce que le texte de Genève disait de «toutes les propriétés et facultés qui appartiennent à la divinité et à l'humanité». On remarque également, avec l'absence de mention de l'âme humaine rationnelle de Jésus, cette formule, qu'un Apollinaire de Laodicée aurait pu signer: «Le Verbe (...) est devenu chair (...) et est *ainsi* devenu homme» (n° 5); ceci accentue le caractère «alexandrin» qui imprègne la confession christologique d'Anba Bichôï.

Cette impression se confirme pleinement au niveau de l'analyse théologique. De «centre des conversations», la formule «monophysite» de «notre Père commun saint Cyrille d'Alexandrie» est devenue, dans la déclaration officielle, un «terrain d'entente» (n° 2). Une nouvelle formule apparaît: celle de l'«une hypostase composée» (n° 6). L'unique hypostase du Verbe incarné n'est évidemment pas composée dans sa nature divine; elle l'est par son union à l'humanité, résultant en «une unique personne théandrique» (n° 7), en «un réel être divino-humain uni inséparablement et sans confusion» (n° 6). Et dans cette union, les deux natures ne sont plus distinguées que «en pensée seulement (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ)». On va bientôt évaluer la portée de cette dernière expression, en commentant l'accord christologique suivant. Dans celui d'Anba Bichôï, on remarque encore une reprise de ce que disait la déclaration officieuse de Bristol à propos des intentions complémentaires des formules dyophysite et monophysite; et c'est à cet endroit que l'accord officiel dit que «ceux qui parlent d'une nature divino-humaine unie du Christ *ne nient pas* la présence dynamique

continue en Christ du divin et de l'humain, sans changement ni confusion» (n° 10); le texte de Bristol avait déclaré, positivement, que les deux Églises «affirment» cette présence dynamique. De même, dans la mention des volontés et opérations (*energies*) naturelles du Christ, que la déclaration officielle reprend à l'accord de Genève, ne trouve-t-on plus l'insistance de celui-ci sur la subsistance des propriétés humaines non absorbées ni détruites (n° 8). En un mot: l'accord christologique d'Anba Bichôï privilégie l'unité par rapport à la distinction; le chalcédonisme des Orthodoxes semble s'être émoussé, au bénéfice d'un «néochalcédonisme» congénital à la «christologie byzantine».

La déclaration commune de Chambésy (1990)

Lors de sa troisième session (Chambésy, 1990), la commission mixte orthodoxe - orthodoxe orientale a adopté une «seconde déclaration commune (*Agreed Statement*)» sur la christologie, ainsi que des «recommandations aux Églises» des deux familles orthodoxes sur les questions d'ordre pastoral préparatoires à l'unité (traduction française dans *Episkepsis*, n° 446, pp. 17-19 et 19-22; les références qui suivent sont à l'alinéa). Ces dernières recommandations portent, entre autres, sur l'interdiction de toute rebaptisation (n° 6), sur une hospitalité eucharistique limitée (n° 4; l'intercommunion et l'intercélébration n'en sont pas expressément exclues) et sur une procédure en matière de mariages mixtes (n° 8). Mais contrairement aux conversations théologiques officieuses, aucune mesure n'est encore prévue ici pour résoudre les questions relatives à l'expression de l'unité de l'Église.

La déclaration christologique de Chambésy recommande, elle aussi, pour écarter «le dernier obstacle à la pleine unité et communion», une levée des anathèmes et des condamnations mutuelles portés dans le passé contre des conciles ou des Pères; elle le fait dans le sens des propositions de Genève et d'Addis Abeba (n° 10). En ce qui concerne la reconnaissance des conciles, les deux familles d'Églises déclarent que les trois premiers œcuméniques appartiennent à «leur héritage commun» (n° 8;

mais l'«horos» du concile d'Éphèse, évoqué au n° 6, reste mal défini: comprend-il les XII anathèmes cyrilliens?). En outre, les Orthodoxes orientaux reconnaissent que «la théologie et la pratique de la vénération des icônes», sanctionnées par le VIIe concile œcuménique de l'Orthodoxie (Nicée, 787), s'accordent foncièrement avec leurs propres enseignements et pratiques (n° 8). Quant aux trois conciles intermédiaires, que l'Église orthodoxe reçoit comme œcuméniques (Chalcédoine, 451, Constantinople II, 553 et III, 680-681), les Orientaux orthodoxes prennent acte de l'assurance qui leur est donnée de ce que «la christologie de ces conciles coïncide avec celle du présent accord» (n° 9). Pas plus que pour les saints, une réception formelle des conciles œcuméniques postérieurs à la séparation n'est donc demandée aux Églises non chalcédoniennes, pourvu qu'elles en reconnaissent l'orthodoxie dogmatique foncière.

L'accord christologique proprement dit déclare avoir pris pour base la «brève déclaration de foi» d'Anba Bichôï (n° 0), et il conclut que les deux familles d'Églises «ont toujours loyalement maintenu la même foi christologique orthodoxe authentique et la continuité ininterrompue de la tradition apostolique, bien qu'elles puissent avoir employé différemment des (mêmes) termes christologiques» (n° 9). La confession inspirée du symbole de foi se trouve curieusement insérée entre les anathèmes de l'eutychianisme et du nestorianisme (n° 1-2). L'implication anti-apollinariste de la pleine consubstantialité du Verbe incarné avec nous se trouve désormais mieux exprimée que dans la déclaration précédente: «homme parfait, avec (l')âme, (le) corps et (l')intellect» (n° 9).

La formule de l'«une hypostase composée» de l'accord d'Anba Bichôï se trouve maintenant décrite comme suit: «L'hypostase du Verbe est devenue composée en unissant à sa nature divine incréée, avec ses volonté et opération (*energy*) naturelles, qu'il a en commun avec le Père et le Saint-Esprit, (la) nature humaine créée, qu'il assuma lors de l'incarnation et fit sienne, avec ses volonté et opération naturelles» (n° 3). Ainsi «les natures, avec leurs opérations et volontés propres, sont unies hypostatiquement et naturellement, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, et sont dis-

tinguées «en pensée seulement (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ)», si bien que «celui qui veut et agit (dans le Christ) est toujours l'une hypostase du Verbe» (n° 4).

Si le mystère se trouve, de la sorte, correctement abordé du côté de l'hypostase, on constate, en revanche, qu'une certaine ambiguïté affecte la notion de nature. Ainsi, lorsque le double «consubstantiel» est expliqué comme: «par nature Dieu et par nature homme», ou lorsqu'il est dit que «celui qui est par nature Dieu devint par nature homme» (n° 2), faut-il comprendre l'expression «par nature» dans le sens du dyophysisme chalcédonien, ou comme un simple synonyme de «véritablement (φύσει)»? La première lecture semble exclue quand les natures sont dites «unies hypostatiquement *et naturellement*» au point d'être distinguées «*en pensée seulement*» (n° 4). On semble en revenir ici, comme c'était d'ailleurs déjà le cas dans l'accord d'Anba Bichôï, à la synonymie préchalcédonienne des termes christologiques «nature» et «hypostase», laquelle force à recourir à la distinction de raison pour éviter de séparer l'unique Christ en deux personnes. Dans l'esprit de la définition de Chalcédoine, au contraire, la permanence des deux natures après l'union implique une distinction à la fois réelle (pour que l'unité christologique soit vraiment inconfuse) et non séparatrice (parce que située au niveau du «*principium quo*» de la nature, ou λόγος τῆς φύσεως, et non du «*principium quod*» personnel de l'hypostase, ou τρόπος τῆς ὑπάρξεως).

Un «hénotique» néochalcédonien?

Les théologiens orthodoxes n'ont-ils donc pas commis une imprudence dans leur retour de Chalcédoine à Cyrille d'Alexandrie? En effet, si «les Orthodoxes orientaux reconnaissent que les Orthodoxes sont justifiés dans leur usage de la formule des deux natures» c'est parce que ceux-ci «reconnaissent que la distinction est 'en pensée seulement'», ce qui les autorise à employer, eux aussi, la formule de l'«une nature du Verbe incarné(e)» (n° 7). Le Cyrille «monophysite», auquel les deux déclarations officielles recourent de la sorte, n'est plus vraiment, comme le proposaient les conclusions de Genève, celui

de «la Formule de concorde de 433 avec Jean d'Antioche». Car la distinction purement notionnelle des deux natures du Verbe incarné ne représente qu'une interprétation tendancieuse du symbole d'union, faite par l'évêque d'Alexandrie non point dans sa lettre à Jean, mais bien dans des lettres destinées à rassurer des partisans «monophysites», qu'inquiétait le pacte de 433. Or le texte de Chambésy, qui met ces lettres théologiques sur le même pied que celle à l'archevêque d'Antioche, canonisée au concile de Chalcédoine, les considère comme l'interprétation authentique de la «distinction des natures» (n° 7).

Il s'avère ainsi que l'accord christologique de Chambésy s'est conclu, plus nettement encore que le précédent, dans l'esprit de ce que les patrologues occidentaux appellent le néochalcédonisme. Cette christologie, inspiratrice d'une politique religieuse que l'empereur Justinien fit triompher au Ve concile œcuménique, consistait essentiellement à recevoir ensemble les formules dyophysite et monophysite comme des antidotes nécessaires et complémentaires contre les hérésies opposées de l'eutychianisme et du nestorianisme. Mais peut-on même dire que la déclaration de Chambésy respecte cet équilibre, dès lors qu'elle soumet le «en deux natures» à son interprétation «monophysite»? Il est à craindre que l'intention du dogme de Chalcédoine s'en trouve insuffisamment honorée.

En définitive, on peut estimer que les deux récents accords christologiques entre Orthodoxes et Orthodoxes orientaux ont indûment réduit la confession du symbole de foi à une théologie johannique du «Dieu Verbe incarné», comprise dans l'esprit de l'«école d'Alexandrie», allergique à l'expression de la dualité dans le Christ. Peut-être cela répond-il à l'esprit de la «christologie byzantine». Mais il n'en reste pas moins que c'est plutôt la christologie du «Fils de Dieu fait homme» qui, à partir d'aussi solides racines évangéliques et pauliniennes, s'est inscrite dans le symbole de Nicée et Constantinople. Et il serait dangereux d'oublier que le «réalisme» du dyophysisme «antiochien», confirmé par les IVe et VIe conciles œcuméniques, contribue essentiellement à toute vision équilibrée du mystère de la personne du Sauveur. De ce point de vue, on s'inquiète un peu de voir la déclaration de Chambésy condamner, en plus

de l'hérésie nestorienne, le «crypto-nestorianisme de Théodoret de Cyr» (n° 2), c'est-à-dire d'un Père qui avait été proclamé «docteur orthodoxe» par le concile de Chalcédoine avant de faire l'objet d'un anathème contestable lors de l'affaire des Trois Chapitres. Dans la tradition orthodoxe, la christologie d'un Maxime le Confesseur ou d'un Jean Damascène présente une parfaite synthèse entre les éléments «alexandrins» d'Éphèse (431) et de Constantinople (553) et les éléments «antiochiens» de Chalcédoine (451) et de Constantinople (680-681).

On peut enfin regretter que les accords d'Anba Bichôï et de Chambésy, en retrait sur ce point par rapport aux conversations officieuses antérieures, ne manifestent pratiquement aucun souci de rattacher la christologie à la sotériologie. Les deux textes en reçoivent un accent scolastique abstrait et ils ne répondent guère à l'un des objectifs assignés à la commission mixte, à savoir: «l'interprétation du dogme christologique pour aujourd'hui». Le dialogue théologique des Églises orthodoxes orientales avec l'Église catholique, dont il va maintenant être question, a davantage tenu compte de la signification vitale de la christologie, en même temps que le dyophysisme chalcédonien n'y a jamais été compromis.

II. Non-Chalcédoniens et Catholiques

Les consultations de Vienne (1971-1978)

Le dialogue catholique - orthodoxe oriental a commencé, lui aussi, par des «consultations œcuméniques non officielles». Elles furent toutes organisées à Vienne, par la Fondation «Pro Oriente». Les quatre premières se sont tenues en 1971, 1973, 1976 et 1978 (une cinquième, réunie en 1988, s'est limitée à un bilan et à une prospective; on trouve réunis après les actes de cette dernière les communiqués des quatre précédentes, dans la revue *Wort und Wahrheit*, Supplementary Issue Nr 5, Vienne, 1989; les révérences qui suivent sont faites à la page).

Les deux premières consultations ont permis de confesser en commun la même foi dans le mystère du Fils de Dieu fait homme. On trouve dans ces deux confessions, partiellement

inspirées des conversations officieuses entre les deux familles orthodoxes, le double «parfait» et le double «consubstantiel», les quatre «sans» qualifiant l'union et la mention de l'âme humaine rationnelle du Sauveur (pp. 152 et 153). Quant aux termes «hypostase» et «nature», le communiqué de la deuxième consultation constate qu'il est bien difficile d'en élaborer une définition qui soit adéquate aux contextes théologiques respectifs, et il se contente de tirer la leçon des controverses stériles du passé: «Ce qui apparaît être une formule correcte peut être mal compris, de même que derrière une formule apparemment fausse peut se trouver une compréhension juste» (pp. 152-153). En conséquence les Orthodoxes orientaux admettent que la formule de Chalcédoine peut, malgré sa terminologie dyophysite, être justement appréciée aujourd'hui comme affirmant l'unité de la personne et l'union indissoluble de la divinité et de l'humanité dans le Christ (p. 153). Par contraste avec les accords d'Anba Bichôï et de Chambésy, celui des deux premières consultations de Vienne apparaît donc à la fois plus discret et plus ouvert, en ne canonisant aucune formule «scolastique» de la théologie byzantine, voire même patristique.

On relève également, dans les deux premiers communiqués des théologiens orthodoxes orientaux et catholiques, des accents qui manquent dans les déclarations officielles communes des deux familles orthodoxes: rappel du caractère insondable et ineffable du mystère de l'incarnation, que la foi et la théologie ne peuvent qu'«entrevoir authentiquement»; affirmation de l'enracinement sotériologique de la christologie; souhait d'une «traduction» des formules dogmatiques, de manière à rendre la foi de toujours plus signifiante aujourd'hui (pp. 152-154).

En plus de la profession de la foi, la deuxième consultation de Vienne a aussi envisagé la question de la levée des anathèmes réciproques, dans le même esprit que celui dans lequel l'avaient fait les théologiens des deux familles d'Églises orthodoxes (pp. 154, 155). En ce qui concerne les conciles œcuméniques, elle se contente de suggérer que l'on peut y distinguer une hiérarchie, comprise au sens d'une différence dans le degré de plénitude (p. 154: les trois ou les sept premiers, les «conciles

généraux de l'Occident»). On se souvient que le dialogue orthodoxe - orthodoxe oriental propose plutôt de distinguer entre l'intention, ou le contenu, et la formulation d'une définition conciliaire.

Une fois écarté, avec la divergence christologique, l'obstacle principal à la réconciliation entre les Églises orthodoxes orientales et l'Église catholique, la réflexion pouvait se porter sur la nature même de l'Église et sur la structure de son unité. Selon le communiqué de la troisième consultation de Vienne, le mystère ecclésial se manifeste, en une communion de vérité et d'amour, dont la source est l'unité des trois Personnes divines, tant dans l'Église locale (par la communauté eucharistique) que dans l'Église universelle (par l'unité collégiale de l'épiscopat) (p. 155). L'objectif de la réconciliation se trouve ensuite décrit, dans le quatrième communiqué, comme consistant dans «une complète union d'Églises sœurs, avec communion dans la foi, les sacrements, le ministère et dans une structure canonique. Chaque Église, et toutes ensemble, auront une structure primatiale et conciliaire pourvoyant à leur communion en un lieu donné, aux niveaux tant local et régional que mondial» (p. 158).

Cette structure «sera fondamentalement conciliaire», mais cela même suppose des «structures de coordination» entre les Églises autocéphales (p. 155), car «les primats de toutes les Églises sœurs ont une responsabilité particulière pour attester et promouvoir l'unité visible de l'Église» (p. 158). La nécessité d'un ministère spécial pour l'unité est admise par tous, mais la responsabilité particulière de l'évêque de Rome à cet égard reste discutée (p. 158). Les Orthodoxes orientaux ne reconnaissent, en effet, à la juridiction de celui-ci ni une extension débordant l'Église catholique romaine, ni une origine autre que purement ecclésiastique (p. 157). Ils lui contestent donc tout rôle particulier, aussi bien dans le concile œcuménique que comme organe d'expression de l'«autorité magistérielle authentique (*dependable teaching authority*)» (p. 158), et ils ne sont guère sensibles à la «primauté d'honneur» qui lui est reconnue par les anciens canons.

Sur la question particulièrement délicate de la primauté

romaine, l'opposition des Orthodoxes orientaux s'avère donc plus radicale que celle d'autres non-catholiques. Ils se disent néanmoins disposés à interpréter le dogme des deux conciles du Vatican dans le contexte de son développement historique et à distinguer de la primauté en soi ses modalités concrètes d'exercice (p. 158). Ils s'engagent également à poursuivre la réflexion sur le ministère d'unité dans l'Église universelle en fonction du contexte mondial actuel, caractérisé par la globalité et le pluralisme (p. 148). «Pro Oriente» a récemment réuni à Vienne un «premier séminaire d'études sur la primauté» (juin-juillet 1991) pour procéder à un état de la question.

Les déclarations officielle (1970-1988)

L'invitation d'observateurs des principales Églises orthodoxes orientales au dernier Concile avait inauguré la reprise officielle de leurs relations avec l'Église catholique. Encouragé par divers gestes symboliques de réconciliation, ce rapprochement conduisit bientôt à des rencontres au plus haut niveau, elles-mêmes conclues par d'importantes déclarations communes. (On les trouve commodément réunies dans le volume des actes de la Ve consultation de Vienne; les références qui suivent sont faites à la page.)

La déclaration du pape Paul VI et du catholicos-patriarche arménien Vasken Ier (1970) ne faisait encore que souhaiter une étude théologique du mystère du Christ susceptible de surmonter les divergences encore existantes (p. 163). Mais dès l'année suivante, le même Paul VI et le patriarche syro-orthodoxe Ignace-Jacques III professaient déjà ensemble la foi dans «le Seigneur Jésus-Christ incarné, le Verbe de Dieu fait homme pour le salut de l'humanité» (p. 164).

En 1973, Paul VI et le pape copte orthodoxe Chenouda III (lequel avait participé, avant son élection, à la première consultation théologique de Vienne) affirmaient leur foi commune dans l'unique Dieu en trois Personnes, la divinité du Fils de Dieu incarné, les sept sacrements, la Vierge Marie, mère de Dieu, l'Église et l'espérance de la seconde venue du Seigneur. Leur profession christologique, qui évite les termes «hypo-

stase» et «nature», mentionne l'âme humaine rationnelle de Jésus, le double «parfait» (mais non le double «consubstantiel»), les quatre «sans» qualifiant l'union, et la préservation, après celle-ci, de toutes les propriétés de la divinité et de l'humanité (p. 165).

Plus récemment, une déclaration du pape Jean-Paul II et du patriarche syro-orthodoxe Ignace Zakka I[er] Iwas (1984) constate, à son tour, la «profonde communion spirituelle» subsistant dans la foi des deux Églises aux mystères du Christ et de la rédemption, à l'Église, Corps du Christ, ainsi qu'aux sacrements, qu'elles tiennent d'«une même succession apostolique» (p. 167). Si un défaut d'identité totale dans la foi ecclésiale (la question de la primauté romaine est ici discrètement suggérée) interdit encore la concélébration eucharistique, telle est déjà la communion dans la foi sacramentelle que les deux chefs d'Église peuvent autoriser leurs fidèles respectifs à recourir, en cas d'impossibilité matérielle ou morale, au ministère d'un prêtre légitime de l'autre Église pour en recevoir la pénitence, l'eucharistie ou l'onction des malades (pp. 167-168; cf. le décret conciliaire *Orientalium Ecclesiarum*, n° 27).

Quant à la profession commune, par le pape et le patriarche syro-orthodoxe, du «mystère du Verbe de Dieu fait chair et devenu vraiment homme», elle affirme, en reprenant équivalemment les mêmes termes que celle de Paul VI et de Chenouda III: «Il est devenu incarné pour nous, assumant pour lui-même un vrai corps avec une âme rationnelle. Il a partagé notre humanité en tout ceci, hormis le péché. Nous confessons que notre Seigneur et Dieu, notre Sauveur et le Roi de l'univers, Jésus-Christ, est Dieu parfait selon sa divinité et homme parfait selon son humanité. En lui sa divinité est unie à son humanité. Cette union est réelle, parfaite, sans mélange (*blending*) ou mixtion (*mingling*), sans confusion, sans altération, sans division, sans la moindre séparation. Lui, qui est Dieu éternel et invisible, est devenu visible dans la chair et il a pris la forme du Serviteur. En lui la divinité et l'humanité sont unies d'une manière réelle, parfaite, indivisible et inséparable et toutes leurs propriétés sont présentes et actives en lui» (p. 167).

Enfin, le 12 février 1988, le pape Chenouda III et des repré-

sentants autorisés du pape Jean-Paul II ont signé une dernière «déclaration commune (*Agreed Statement*) sur la christologie» (p. 169). Dans une lettre au pape copte, datée du 30 mai suivant, Jean-Paul II précise que cet accord «reprend l'essentiel» de celui de 1973, sous «une forme plus simple et plus populaire, en vue de la rendre accessible à tous les fidèles en Égypte» (p. 170). On remarque que la «formule brève» n'a retenu de la profession de Paul VI et du même Chenouda III ni la mention de l'âme humaine rationnelle du Christ, ni celle de la préservation de toutes les propriétés de son humanité, et que l'expression «homme parfait» s'y trouve affaiblie, comme déjà dans la profession de Jean-Paul II et d'Ignace Zakka I[er] Iwas, en «parfait dans son humanité»; de même le «Fils unique de Dieu incarné» a-t-il été remplacé par le «Verbe incarné». Les deux derniers de ces «alexandrinismes» théologiques ne se rencontrent pas dans l'accord christologique signé peu auparavant par les autorités des Églises orthodoxes du Proche Orient (19 novembre 1987), et auquel le pape Jean-Paul II s'associe dans sa lettre du 30 mai 1988. On doit donc espérer que la «formule brève» ne vouera pas à l'oubli la profession de 1973, qui n'est d'ailleurs guère moins accessible au non-théologien.

Le dialogue catholique - copte orthodoxe (1973-1991)

Les retrouvailles officielles entre chefs d'Églises sœurs débouchent normalement sur la création de commissions mixtes pour le dialogue théologique. Jusqu'ici, il en existe entre l'Église catholique et deux des cinq Églises orthodoxes orientales. La plus récente a été constituée après la visite à Rome du catholicos syro-orthodoxe malankare Basile Mar Thomas Mathew I[er] (1983) et la visite pastorale du pape Jean-Paul II en Inde (1986). Lors de sa première réunion (Kottayam, 1989), cette commission a mis au point et approuvé une «brève déclaration» exprimant la «compréhension du mystère» du Christ commune aux deux Églises (cf. sa traduction française dans le *Service d'information du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens*, n° 73, 1990, p. 39). Tout en ne faisant

allusion qu'aux consultations de «Pro Oriente» (n° 3), ce texte s'avère plus encore inspiré par la profession commune, citée intégralement ci-dessus, du pape Jean-Paul II et du patriarche syro-orthodoxe Ignace Zakka Ier Iwas. Elle en reprend tous les éléments essentiels et elle en formule les prolongements sotériologiques et ecclésiologiques du mystère de l'incarnation en termes de révélation et de vie.

L'affirmation de l'union inconfuse des propriétés du Christ est exprimée comme suit par la déclaration de Kottayam: «Dans la Personne du Verbe éternel incarné sont unies et actives, réellement et parfaitement, les natures divine et humaine, avec toutes leurs propriétés et opérations» (n° 5). D'apparence chalcédonienne, cette formulation n'en reste pas moins susceptible d'être lue dans la perspective syro-orthodoxe de l'«union à partir de (ἐκ) deux natures». Le texte d'accord précise d'ailleurs que les «différences de terminologie et d'accent (*emphasis*) (...) peuvent coexister dans une même communion et ne doivent donc pas, ou ne devraient pas, nous diviser» (n° 8).

La commission mixte catholique - syro-orthodoxe malankare a consacré sa deuxième réunion (Kottayam, 1990) à l'examen de la question des mariages mixtes envisagées sous ses aspects théologique et pastoral.

D'une quinzaine d'années plus ancienne est la «commission mixte internationale entre l'Église catholique et l'Église copte orthodoxe». Issue de la rencontre de 1973 entre les papes Paul VI et Chenouda III, celle-ci a d'abord tenu quatre sessions plénières (Le Caire, 1974 et 1975, Vienne, 1976 et Le Caire, 1978), avant d'être interrompue, pour une dizaine d'années, par la «déposition» et l'assignement à résidence du pape copte par le président égyptien Anouar el-Sadate (septembre 1981 - janvier 1985). Depuis la reprise du dialogue officiel, la commission mixte a tenu jusqu'ici trois nouvelles sessions (Anba Bichôï, 1988, 1989 et 1991). Les principaux documents relatifs à la première phase du dialogue sont réunis, en traduction française, dans un fascicule spécial du *Service d'information du CPPUC* (n° 76, 1991; les références qui suivent sont faites à la page).

Le rapport commun de la première session comprend une

«déclaration concernant la christologie» (pp. 115-16), développée dans l'esprit des consultations de Vienne. Il y est fait état de l'«attente d'une formule qui réconcilierait ce que confessent les Orthodoxes non chalcédoniens: 'une nature de (*from*) deux natures', ou: 'une nature ayant les propriétés et qualités de deux natures', et ce que confessent les Catholiques chalcédoniens: 'en deux natures'», car les deux Églises s'accordent sur les intentions de ces expressions, d'une manière plus détaillée, mais surtout plus positive et plus respectueuse de la définition chalcédonienne que les accords entre Orthodoxes et Orthodoxes orientaux.

Lors de leur troisième rencontre, les membres de la commission mixte tinrent encore à «rédiger une déclaration christologique qui serait une présentation définitive de leur pensée concernant la compréhension christologique des deux Églises» (pp. 20-21). Cette nouvelle déclaration combine les éléments principaux de la précédente avec ceux de la profession commune des papes Paul VI et Chenouda III.

Dans le rapport commun de sa deuxième session, la commission mixte définit l'unité envisagée entre les deux Églises sœurs en termes de «communion dans la foi, dans la vie sacramentelle et dans l'harmonie des relations mutuelles» (p. 19). Malgré les divergences ecclésiologiques subsistantes, se dessine déjà une vision concrète de la communion souhaitée, que le rapport commun de la quatrième session explicite dans ces termes: «Les deux Églises apostoliques (...) reviennent à la pleine communion sur la base de la foi, des traditions et de la vie ecclésiale des quatre premiers siècles et demi. Une telle communion une fois atteinte, il n'y aura plus qu'une seule Église copte sous la direction de l'unique pape d'Alexandrie et patriarche du Siège de saint Marc. Étant donné que cette unité devra être une vraie communion, la richesse des traditions chrétiennes existant en Égypte trouvera son expression claire et légitime dans la structure de cette unique Église copte, pour l'enrichissement de tous. De plus, cette unique Église copte serait en pleine communion avec les autres Églises chrétiennes, et en particulier avec l'Église de Rome» (p. 30).

Des «principes pour guider la recherche de l'unité entre

l'Église catholique et l'Église copte orthodoxe», approuvés et signés par les deux papes le 23 juin 1979, ont ratifié l'essentiel de cette prospective, dans l'esprit d'une ecclésiologie de l'Église locale: «Toutes les Églises catholiques locales et l'Église copte se reconnaîtront alors pleinement comme la réalisation, dans leurs territoires, de l'Église une, sainte, catholique et apostolique» (p. 32). Cette communion des Églises locales implique qu'elles conservent «le droit et le pouvoir de se gouverner elles-mêmes selon leurs propres traditions et disciplines» (cf. le décret conciliaire *Unitatis redintegratio*, n° 16), ce qui exclut toute «absorption de l'une par l'autre ou domination de l'une sur l'autre». Toutefois, les principes de 1979 ne reprennent pas l'idée de la commission mixte qui limitait la base de la communion à la foi, tradition et vie ecclésiales antérieures au concile de Chalcédoine. Ils envisagent plutôt un processus continu de resserrement de la communion par «une meilleure compréhension de la signification et de l'étendue de la primauté dans l'Église, un concept qui existe dans les deux Églises mais au sujet duquel des différences canoniques et doctrinales demeurent, qui empêchent notre pleine communion» (p. 32). Cette question de la primauté constitue, en effet, une composante essentielle de toute ecclésiologie de la communion d'Églises locales.

L'acte fondateur de la commission mixte catholique - copte orthodoxe lui assignait pour fonction de «guider l'étude commune dans les domaines de la tradition ecclésiale, de la patristique, de la liturgie, de la théologie, de l'histoire et des problèmes pratiques» (p. 20). À côté, mais non en marge, de l'examen de la christologie, la commission mixte a donc dressé, dès sa première rencontre, un ambitieux programme d'études théologiques ultérieures, rappelé lors de chacune des trois sessions suivantes (pp. 19-20, 21 et 29). Ce n'est toutefois qu'à la dernière des quatre rencontres que quelques conclusions, encore très générales, ont pu être enregistrées, relatives au rôle des conciles dans la vie des deux Églises et aux sacrements dans leur relation à l'Église et à l'économie du salut. Sur le premier point, il est déclaré que «ne devraient pas être considérés comme un obstacle insurmontable dans la recherche de

l'unité» les conciles œcuméniques de l'Église catholique non reconnus par l'Église copte orthodoxe, car cette dernière «respecte la tradition conciliaire de l'Église catholique romaine, surtout dans la mesure où celle-ci nourrit la tradition chrétienne commune» (p. 29); ceci rappelle la distinction, faite à Genève par les théologiens des deux familles orthodoxes, entre l'intention et la formulation d'une définition conciliaire. Sur le second point, qui concernait concrètement l'épineux problème des rebaptisations, Catholiques et Coptes orthodoxes affirment, très judicieusement, que «les questions concernant les sacrements ne peuvent être étudiées indépendamment de la question de l'unité»; d'où le souhait que le dialogue «se poursuive en cherchant une solution aux problèmes d'ecclésiologie, spécialement ceux qui ont trait aux sacrements» (p. 29).

Lors de la reprise du dialogue, on procéda à un inventaire des divergences doctrinales entre les deux Églises, pour en retenir un certain nombre, dont la plupart avaient été suggérées dès le rapport commun de la deuxième session de la commission mixte (p. 20) sur lesquelles un accord est jugé indispensable pour le rétablissement de la pleine communion dans la foi. Outre la christologie (réglée par les professions officielles de 1973 et de février 1988), il s'agit de la doctrine catholique sur les fins dernières, l'immaculée conception de Marie et les indulgences, ainsi que des problèmes, d'ordre plutôt pastoral, posés par les mariages mixtes et par l'activité de l'Église copte catholique. Durant les trois sessions qu'elle a tenues de 1988 à 1991, la commission a déjà amplement discuté du purgatoire et du «*Filioque*», et ces discussions ont confirmé l'observation faite ci-dessus, selon laquelle les Églises orthodoxes orientales s'associent sans réserve aux refus de l'Église orthodoxe en matière de «nouveaux dogmes» catholiques. Sur aucun de ces deux points, le dialogue théologique catholique - copte orthodoxe ne saurait donc être considéré comme achevé. Mais il se peut que les difficultés qu'il rencontre tiennent, pour une bonne part, à la pression insistante de ce que l'on aurait appelé naguère un «facteur non théologique».

Le poids de l'«uniatisme»

En effet, l'obstacle majeur à la réconciliation entre les Églises catholique et copte orthodoxe réside dans l'activité pastorale, sinon dans l'existence même, de l'Église copte catholique. Dès leur déclaration inaugurale de 1973, les papes Paul VI et Chenouda III rejetaient «toutes les formes de prosélytisme, dans le sens d'agissements par lesquels des personnes cherchent à troubler les communautés des autres en recrutant parmi elles de nouveaux membres par des méthodes ou avec des états d'esprit contraires aux exigences de l'amour chrétien ou à ce qui devrait caractériser les relations entre Églises» (p. 10).

Depuis lors, chacune des quatre premières sessions de la commission mixte a reflété le même malaise. Le premier rapport commun «recommande la mise sur pied en Égypte d'un comité mixte local», appelé à surmonter la méfiance réciproque par une franche coopération (p. 17). Si le deuxième rapport peut saluer avec joie des gestes de concertation entre les deux hiérarchies coptes «pour discuter des questions de préoccupation et d'intérêt communs» (p. 20), le troisième exprime une profonde inquiétude vis-à-vis du prosélytisme. Parmi les recommandations soumises «aux autorités catholiques pour leur approbation et leur mise en pratique» (p. 21), on relève celle-ci: «L'Église copte catholique devrait éviter de s'étendre en fondant de nouvelles paroisses, de nouveaux diocèses, en nommant de nouveaux évêques et en fondant de nouveaux monastères ou couvents» (p. 22); ce que le quatrième rapport nuance comme suit (cf. pp. 23-28): «L'Église catholique accomplit ses activités pastorales particulières dans le cadre de ses structures et institutions existantes. Quand des responsabilités pastorales nécessitent des changements de structure, il est fortement recommandé que ceux-ci soient réalisés après consultation mutuelle avec les autorités orthodoxes appropriées» (pp. 29-30). En sens inverse, les premier et quatrième rapports font très discrètement allusion à des cas de rebaptisation de fidèles coptes catholiques (pp. 17 et 29).

Reprenant, enfin, des suggestions du quatrième rapport (p. 29), les «principes» de 1979 rappellent qu'aucune activité

pastorale ne peut avoir comme objectif le passage des fidèles d'une Église à l'autre, mais qu'elles doivent «être au service de toute la communauté chrétienne en Égypte. C'est pourquoi il est particulièrement important qu'il y ait des contacts fréquents et réguliers entre les évêques et les supérieurs religieux de l'Église catholique et ceux de l'Église copte orthodoxe: a) pour créer une atmosphère de confiance et de loyauté réciproques; b) pour faire face aux graves besoins pastoraux des fidèles des deux communautés; c) pour résoudre des cas particuliers qui pourraient être source de malentendus ou de frictions. Des contacts fréquents à tous les niveaux de la vie de l'Église aideront aussi à éviter des paroles, des articles, des homélies, des instructions et des attitudes qui pourraient blesser l'une ou l'autre Église dans ses autorités ou dans ses fidèles» (p. 32).

Ces recommandations répétées n'ont malheureusement pas encore suffi pour réconcilier les deux Églises coptes sœurs dans le «dialogue de l'amour», quelque nombreux que soient, par ailleurs, les cas de rapports personnels les plus cordiaux. Un signe encourageant: la relance du comité mixte local a été décidée lors de la dernière session de la commission mixte internationale. Mais comme dans toutes les autres Églises orientales, la méfiance est ici d'ordre moins conjoncturel que structurel, car le «prosélytisme» s'enracine dans l'«uniatisme», avec lequel les Coptes orthodoxes l'identifient d'ailleurs pratiquement.

Le patriarcat copte catholique fut créé, au XIX[e] siècle, dans l'espoir qu'il rallierait bientôt l'ensemble de l'Église copte orthodoxe à la communion du Siège romain, alors encore comprise sous la forme d'une soumission disciplinaire jugée nécessaire au salut. Ainsi l'Église copte catholique a-t-elle, en toute bonne foi, payé sa fidélité à Rome par une latinisation théologique et par une occidentalisation culturelle qui l'ont aliénée en profondeur de la tradition liturgique et spirituelle copte orthodoxe.

Minoritaires, mais puisant leur force et leur assurance dans l'appui de la grande Église romaine, les Coptes catholiques témoignent d'une vitalité et d'un zèle pastoral remarquables,

que le climat régnant de suspicion réciproque porte leurs frères orthodoxes à interpréter comme une politique délibérée de prosélytisme conquérant (se réclamant, éventuellement, du dialogue œcuménique) plutôt que comme un développement naturel des communautés (ou comme l'accueil de fidèles négligés par leurs pasteurs).

Certes, l'Église copte catholique adhère sincèrement aux principes conciliaires de l'œcuménisme, en reconnaissant sans réticence l'ecclésialité de l'Église-sœur orthodoxe et en participant généreusement à un dialogue dont l'aboutissement ne pourra être que de la soumettre à la juridiction du pape copte orthodoxe. Mais de nouveau, la méfiance mutuelle ambiante fait soupçonner à bon nombre de Coptes catholiques que les intentions prétendument œcuméniques de leur partenaire ne recouvrent, en réalité, qu'une volonté de récupération qui sacrifierait leur identité particulière. Et ils souffrent parfois, comme d'une amère récompense de leur «martyria» catholique, de se sentir moins honorés et respectés à Rome que l'Église copte orthodoxe.

Comment inverser la spirale vicieuse du soupçon, de manière à surmonter les préjugés défavorables qui empoisonnent les rapports entre les Églises coptes sœurs, et de manière à faire ainsi progresser le dialogue catholique - copte orthodoxe dans une atmosphère de pleine confiance et d'entière loyauté réciproques? L'exigence fondamentale et le défi que le dialogue œcuménique adresse à ses deux partenaires sont ceux de la «réforme permanente» et de la «conversion intérieure» (cf. le décret conciliaire *Unitatis redintegratio*, n°s 6 et 7). Que cette «metanoia» ne puisse jamais être considérée comme achevée ici-bas ne fait qu'aviver l'urgence de s'y engager sans retard. Dans le Proche Orient, cette condition de l'«œcuménisme spirituel» est rendue plus urgente encore par le danger mortel que font courir aux Églises sœurs divisées la pression de l'intégrisme musulman et l'offensive des sectes chrétiennes.

André DE HALLEUX

SUMMARY. — *In this article the Author comments the results of twenty years of dialogue between the non-Chalcedonian Orthodox Churches, on the one hand, and the Byzantine Orthodox Churches and the Catholic Church, on the other. He reviews the various agreements reached on Christological issues, showing also the possible questions arising from the agreed formulations, and he sticks out the other points discussed between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches, in particular the Coptic Orthodox Church. The Author remarks also that a spiral of distrust paralyses every true progress and, therefore, that the only way to go out is the «permanent reform» of the Church and the «interior conversion» of each one, recommended by the Decree on Ecumenism of Vatican II.*

SUMMARY of Matta el Maskîn, p. 365. — *Father Matta el-Meskeen, Spiritual Father of the Monastery of St. Macarius (Scetis), wrote this article «True Unity will inspire the World» with a view to the dialogue between the Chalcedonian and non Chalcedonian Churches. He offers two previous recommendations: that the Churches in dialogue recognize that the same Christ is the object of their faith; and that they remove their reciprocal excommunications in order to share in the same cup of the Lord. Then will come the proper time for an explanation of doctrinal matters which will permit a mutual, definitive understanding. Yet it is not agreement on formulas that will assure unity, but the action of the Holy Spirit within the one Body of Christ. This unity is a duty of the Churches vis-à-vis the world. It demands that, in imitation of Christ, the Churches accept to die for the life of the world.*

La dénomination de patriarche dans la titulature ecclésiastique du IVe au XVIe siècle*

Il est généralement reçu que le titre de patriarche figure parmi les plus caractéristiques et les plus traditionnels pour indiquer, dans la hiérarchie de l'Église, un archevêque muni de prérogatives d'honneur et de juridiction supérieures à celles des évêques et des métropolites de la circonscription ecclésiastique placée sous sa direction. Trois circonscriptions de ce genre figurent dans les actes du premier concile œcuménique (325). Le concile de Constantinople, en 381, en ajouta deux autres. Néanmoins les Églises de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem n'étaient pas encore appelées patriarcats, ni leurs archevêques ne s'intitulaient patriarches.

Jusqu'à la fin du IVe siècle, l'Église catholique évita délibérement d'attribuer ce qualificatif, d'origine biblique, à ses évêques, tout en distinguant et en définissant quelques uns d'entre eux, investis de fonctions administratives supérieures, par les titres d'archevêques et de métropolites. Saint Jérôme atteste ce fait et en propose aussi une explication[1]. L'Église hérétique des Montanistes appelait patriarches les membres les plus élevés de sa hiérarchie, suivis dans l'ordre par les *koinônoi* et, au troisième rang, par les évêques, qui étaient au contraire les premiers dans la hiérarchie catholique de l'époque.

Il existait aussi un motif plus sérieux, qui dissuadait l'Église catholique d'adopter ce titre. La culture chrétienne savait bien, depuis Origène et les autres Pères en polémique sur ce point avec les Juifs, que le titre de *patriarche* était officielle-

* Communication présentée à Moscou le 12 août 1991 au XVIIIe Congrès international d'Études byzantines.

1. S. Hieronymi *Epistola ad Marcellam*, XLI,3: cf. *Saint* Jérôme, *Lettres*, II, texte établi et traduit par J. Labourt, Paris 1951, 99-89.

ment réservé, dans la législation de l'État œcuménique gréco-romain, tant païen que chrétien, au *Nassi*, le chef spirituel de la diaspora juive dispersée à travers l'Empire[2].

Jusqu'en 429, où l'édit de Théodose II marqua l'interruption de la série patriarcale juive, bien des dispositions du Code théodosien en avaient donné une ratification juridique[3].

La disparition de ce titre public le rendait pour ainsi dire disponible, dans le système rigide de la titulature byzantine, pour désigner une haute fonction sacrée. La Curie impériale commença à l'ajouter, dans la correspondance et dans l'usage rhétorique, en tant que qualificatif d'honneur, au titre traditionnel d'archevêque auquel avaient droit les prélats des grands sièges. L'emploi du terme est attesté à partir de 450, dans quelques lettres de Théodose II et dans le style courant des fonctionnaires civils présents au concile de Chalcédoine[4]. Désormais le titre de patriarche, entré dans le langage pieux, pénétré de vénération et de respect, est attribué aux archevê-

2. V. πατριάρχης: JOH. CASPARI SUICERI *Thesaurus Ecclesiasticus e Patribus Graecis ordine alphabetico exhibens quaecumque phrases, ritus, dogmata, haereses et huiusmodi alia spectant*, II, Amstelodami 1738, 639; *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis* JACOBI GOTHOFREDI, VI,1, Lipsiae 1743, 235; J. JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, I, Paris 1914, 393; A.M. RABELLO, *The legal Condition of the Jews in the Roman Empire*: *Principat*, XIII. Bd., *Recht (Normen, Verbreitung, Materien)*, hrg. von H. TEMPORINI (= Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, II, hrg. von H. TEMPORINI und W. HAASE), Berlin-New York 1980, 713-719; L.I. LEVINE, *The Jewish Patriarch (Nasi) in Third Century Palestine*: *Principat*, XIX. Bd., Berlin-New York 1979, 649-688.

3. *Codex Theodosianus* 16.8.1; 16.8.2; 16.8.8; 16.8.13; 16.8.14: 16.8.15; 16.8.17; 16.8.29.

4. P. BATIFFOL, *Cathedra Petri. Études d'histoire ancienne de l'Église* (= Unam Sanctam, 4), Paris 1938, 251, n. 2; «À ma connaissance le vocable de patriarche est donné pour la première fois au pape saint Léon dans une lettre de Théodose II à Valentinien III, et dans une lettre du même à Galla Placidia, toutes deux d'avril 450». ACO II, 1,2, p. 78 (= p. 274, dans les actes grecs: II, 3,2, p. 5 (= p. 264) dans la traduction latine; et ACO I, 1,1, p. 119 (nr. 965); cf. *The ecclesiastical History of Evagrius with the Scholia*, edited by ... J. BIDEZ and L. PARMENTIER, London 1898, 72 (lib. II, 12, nr. 313), où il est question du pape Léon comme «œcumenicus archiepiscopus et patriarcha» et des «sanctissimi patriarchae singularum provinciarum».

ques des principaux diocèses ou régions ecclésiastiques, de la part de tiers — il faut le souligner — soit qu'ils s'adressent au titulaire du siège en question, soit qu'ils parlent de lui, qu'il soit vivant ou décédé. Les principaux intéressés ne se servaient pas, en effet, d'une telle dénomination pour souscrire aux documents ou autres actes officiels.

C'est entre la moitié du V[e] siècle et 541, que cette nouvelle terminologie s'affirmera dans le vocabulaire ecclésiastique et sera adoptée aussi bien pour les cinq sièges «œcuméniques» établis dans les canons des premiers conciles, que pour les évêques des métropoles exerçant déjà un rôle primatial dans l'administration civile. Les sources font état de l'attribution spontanée du titre de patriarche aux archevêques de Hiérapolis, Tyr, Thessalonique, Aquilée, Milan, Ravenne, Lyon, Besançon, Bourges, Tolède, aussi bien aux titulaires de sièges orientaux que de sièges de l'Occident chrétien[5].

Une inscription de Hiérapolis de Phrygie, qu'on peut dater de la moitié du V[e] siècle, est l'attestation la plus ancienne, en langue grecque, de l'usage public du titre[6]. Un épisode relaté par Paul Diacre[7] et qui remonte à l'époque de Wechtari, duc lombard du Frioul (666-678), permet de supposer que le terme était désormais d'un usage courant à l'adresse de l'archevêque d'Aquilée, dans la langue même des Slaves habitant les vallées du Natisone et du Torre, près de Cividale.

La *Novelle* 109 de Justinien, du 7 mai 541, contribua cependant à enrayer la prolifération du titre patriarcal. Elle introduisait une distinction formelle entre les «très saints patriarches de toute l'oikouménè» et tous les autres évêques de l'Empire. Les premiers furent constitués, *in solidum*, comme les garants privilégiés de l'appartenance extérieure et visible à

5. V. PERI, *La pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica*, dans *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo (3-9 aprile 1986)* (= Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 34), I, Spoleto 1988, 251-273.

6. H. GRÉGOIRE, *Notes épigraphiques. V. Un patriarche phrygien?*, «Byzantion» 8 (1933), 69-76.

7. MGH *Script. rerum Longobard. et Italicarum saec. VI-IX*, Hannoverae 1878, 152-153.

l'Église catholique. Justinien, en leur reconnaissant une telle fonction suprême de droit public, les proposait, en un certain sens, comme les patriarches par excellence[8].

Cette loi comportait donc une limitation à cinq sièges seulement de la dignité patriarcale, en tant que fonction administrative et religieuse reconnue par l'État. Au cours du VIe siècle en Orient, et du IXe siècle en Occident, les dénominations patriarcales en usage dans les métropoles non comprises dans la pentarchie, disparurent, à l'exception d'Aquilée[9]. Il existait des Églises occidentales d'origine arienne — Goths, Wisigoths et Lombards — qui, suivant leur tradition hérétique, continuaient à appeler patriarches leurs évêques principaux, pour en souligner la supériorité sur d'autres évêques de la même ethnie, en état de migration et dépourvus de sièges résidentiels de type urbain. Là aussi le titre patriarcal tomba en désuétude.

Dans l'Église latine le titre de patriarche garda un caractère plus formel qu'effectif, et fut réservé aux cinq charges les plus anciennes, y compris celle du Pape de Rome. Entre le IXe et le XIIIe siècles, cependant, le titre revêtit une valeur purement nominale et honorifique en raison de l'entrée dans la hiérarchie épiscopale latine, d'archevêques portant le titre (souvent sans aucune juridiction effective) de sièges orientaux qui en étaient traditionnellement pourvus.

De la normalisation de Justinien à l'âge moderne, il y eut par contre quelques tentatives, en Orient et en Occident, mises en œuvre par des monarques chrétiens et visant à établir dans leurs propres royaumes ou empires un patriarche, muni de l'autorité ecclésiastique suprême et responsable de l'administration de l'Église aux yeux du souverain. Les requérants d'une telle institution oscillaient en général entre Rome et Constantinople, sans prétendre pour autant, si l'on excepte le cas de Moscou en 1593, que les nouveaux patriarcats prissent rang, sur pied d'égalité, avec les cinq patriarcats établis par le concile de 381 pour régir l'Église universelle.

8. C.J.C., III, *Novellae*, rec. R. Schoell et G. Kroll, Berolini 1928, 518.

9. V. Peri, *Osservazioni sull'origine del titolo patriarcale di Aquileia*, sous presse dans *Atti della Settimana di Studi Altoadriatrici 1991*.

On peut évoquer les patriarcats de Dristra et d'Ohrid voulus par les tsars bulgares Siméon et Pierre, pour réaliser un projet de Boris (IXe-Xe siècles)[10], et celui de Trnovo institué en suite par Kalojan (XIIIe siècle)[11]; celui que le roi des Danois sollicitait pour l'archevêque Adalbert de Hambourg-Brême (XIe siècle)[12], celui qu'Isaac Comnène essaya de créer pour l'archevêque Sophrone II de Chypre (1185)[13], et celui qui fut créé par le roi des Serbes Étienne Dušan à Peć (XIVe siècle)[14]. Mentionnons encore l'institution d'un patriarcat des Indes Occidentales, sollicité du Pape par le roi d'Espagne Ferdinand le Catholique en 1513, et octroyé par Clément VII en 1524[15]; le projet avorté du roi Henri II de créer en 1551 un patriarche de

10. S. VAILHÉ, v. *Bulgarie*, dans *Dictionnaire de Théologie Catholique*, X, Paris 1909, 1182-1185. Déjà le *khan* Boris avait demandé un patriarche pour son Église au pape Nicolas Ier et au patriarche Photius. Cf. NICOLAI I *Papae Reponsa ad consulta Bulgarorum* 72-73 et 92-93 (MGH *Epist. karolini aevi* VI, 592-93 et 596-97): «Requiritis si liceat in vobis patriarcham ordinari... (et) a quo sit patriarcha ordinandus»; «Desideratis nosse, quot sint veraciter patriarchae... (et) quis patriarcharum secundus sit a Romano».

11. G. OSTROGORSKY, *History of the Byzantine State*, Oxford 437-438 et 536; R. JANIN, v. *Bulgarie*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, X, Paris 1938, 1135-1142.

12. K. DANNENBERG, *Erzbischof Adalbert von Hamburg-Bremen und der Patriarchat des Nordens. Eine historisch-kritische Untersuchung*, Mitau 1877.

13 Cf. B. ENGLEZAKIS, *'O ὅσιος Νεόφυτος ὁ 'Εγκλειστὸς καὶ αἱ ἀρχαὶ τῆς ἐν Κύπρῳ φραγκοκρατίας*, «'Επετηρίς κέντρου 'Επιστημονικῶν 'Ερευνῶν» 10 (1979-80), 43, n. 43.

14. M. LASCARIS, *Le patriarcat de Peć a-t-il été reconnu par l'Église de Constantinople en 1375?*, dans *Mélanges Charles Diehl*, I, *Histoire*, Paris 1930, 171-175; V. LAURENT, *L'archevêque de Peć et le titre de patriarche après l'union de 1375*, «Balcania» 7 (1944), 303-310; S. ŠARKIĆ, *L'idée de Rome dans la pensée et l'action du tsar Dušan*, dans *Idea giuridica e politica di Roma e personalità storiche* (= Da Roma alla Terza Roma. X Seminario internazionale di Studi Storici. Comunicazioni, 1), Roma 1990, 39-64.

15. C. FERNÁNDEZ DURO, *Noticias acerca del origen y sucesión del Patriarca de las Indias Occidentales*, «Boletín de la Real Academia de la Historia» 7 (1887), 197-215; L. FRÍAS, *En Patriarcado de la Indias Occidentales. Nuevas investigaciones históricas*, «Estudios Eclesiasticos» 1(1922), 297-318 et 2(1923), 24-27; A. YBOT LEON, *La Iglesia y los eclesiasticos españoles en la emprisa de Indias*, II, *La obra y sus artifices*, Barcelona-Madrid 1963, 1-23; F. RUIZ GARCIA, *Patriarcado de Indias y Vicariato General Castrense*, «Revista Española de Derecho Canonico» 23 (1967), 449-471.

l'Église gallicane[16]; celui, plus heureux, de Jean III, roi du Portugal, qui obtint que le pape Jules III préconisât, pour l'Église d'Éthiopie, le jésuite João Nuñez Barreto (1555)[17]. À la même époque, les tsars de Moscovie, de Vasilij III à Ivan IV, avec leurs premières aspirations impériales, accentuèrent leur intérêt pour l'institution d'un patriarcat russe, dont le rôle pût correspondre, sur le plan ecclésiastique, au nouvel essor de leur dignité politique[18].

Ces projets de promotion patriarcale d'un archevêque ou d'un métropolite apparaissent somme toute peu nombreux et éloignés entre eux dans l'espace et dans le temps. Dans tous, cependant, apparaît constamment le lien idéologique qui reliait, depuis son origine byzantine, le titre patriarcal aux fonctions les plus élevées de l'autorité sacrée, mais qui en même temps le soudait assez strictement au pouvoir politique d'un Autocrate chrétien.

Vittorio PERI

SUMMARY. — *The title «patriarch» given to the bishops of some major sees is witnessed only from the year 450 AD, and, during the following century, it is attributed to others. The novella 109 of Justinian has restricted its use at the five sees of the pentarchia. After, however, the title is extended to other important episcopal sees either in the West or in the East. Thus an ideological link appears, already present since the byzantine origin of the title, between this title of «patriarch» and the highest ecclesiastical office related to the power of a Christian Autocrat.*

16. J. LESTOCQUOY, *Correspondance des Nonces en France Dandino, Della Torre et Trivultio (1546-1551)* (= Acta Nuntiaturae Gallicanae, 6), Rome-Paris 1966, 505-508 et 530; M. VENARD, *Une réforme gallicane? Le projet de concile national de 1551*, «Revue d'Histoire de l'Église de France» 68(1981), 206-207.

17. L. LOZZA, *La confessione di Claudio re d'Etiopia (1540-1559). Lineamenti di storia religiosa nel secolo XVI*, Palermo [1947]; G. BESHAH - M. WOLDE AREGAY, *The Question of the Union of the Churches in Luso-Ethiopian Relations (1500-1632)*, Lisbon 1964.

18. C. G. PITSAKIS, *À propos des actes du patriarcat de Constantinople concernant la proclamation de l'Empire en Russie (XVI[e] siècle): survivance et souvenirs de la terminologie et de l'idéologie impériale constantinopolitaines*, dans *L'idea di Roma a Mosca. Secoli XV-XVI* (= Da Roma alla Terza Roma. IX Seminario Internazionale di Studi Storici. Relazioni e comunicazioni, 1), Roma 1989, 87-138.